

# El aristocratismo político de Nietzsche

José Emilio Esteban

*Pero, preguntando una vez más: ¿qué se quiere? Si se quiere una meta, se han de querer los medios; si se quieren esclavos —¡y se necesitan!—, no se les tiene que educar para ser señores.*

F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*.

«El Estado griego» (1872), una reproducción de un fragmento póstumo de 1871, es el primer texto político relevante de Nietzsche. El primero, sí, *pero* un escrito que es difícil que al lector actual no le produzca una sensación de repugnancia, como reconoce en su caso el biógrafo de Nietzsche C.P. Janz<sup>1</sup>. *Más allá del bien y del mal* (1886) y *La genealogía de la moral* (1887) no son textos políticos, aunque la política está en ellos como un hilo, no el más destacado, pero tampoco el menos, de la trama que representan. Después del sí luminoso expresado poéticamente en su *Zaratustra*, viene el no de aquellas dos obras, un no sombrío y lúcido que, si atendemos a lo que nos dice Nietzsche, ha de acompañar necesariamente a la afirmación incondicional de la vida encarnada por Zaratustra. Hay que empujar lo que se está desmoronando; hay que ayudar a morir lo que está irremediabilmente enfermo y no pretender sanarlo; hay que desescombrar en las ruinas de los viejos templos para construir otros nuevos sin utilizar materiales de desecho. Y para todo ello es menester el no, la negación, la crítica, junto a otros pequeños síes, de los contenidos *concretos* de la vida. Con tal fin, se precisan las apreciaciones de valor derivadas del ejercicio de la facultad de juzgar de aquél que mira desde las alturas, que condena y sanciona desde la plenitud desbordante de la salud, desde esa vida que se afirma sin admitir hipoteca alguna, por ligera que ésta sea. En estos territorios determinados operan las afirmaciones y las negaciones secundarias, enraizadas en la gran afirmación e *insepara-*

<sup>1</sup> Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche*. Trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid, Alianza Editorial, 1981, vol. II, p. 184.

bles de este movimiento inicial. Y uno de estos territorios es la política. Sin embargo, el tono estridente y los duros contenidos de la «gran política», que operan dentro de las coordenadas ya establecidas en «El Estado griego», no dejan de suscitar un cierto grado de repulsión inevitable. A pesar de todos los «peros» y por encima de ellos, el propósito que anima este artículo es iluminar algunas de las características de lo que se puede denominar la política trágica de Nietzsche.

## I

Lo primero que cabe preguntarse es si tiene sentido atribuir una política al pensamiento de Nietzsche. Hay que empezar con esta pregunta porque desde la década de los cuarenta las interpretaciones dominantes niegan la pertinencia de asignar a su obra una perspectiva política o una política coherente con el resto de su filosofía. Bien porque es irrelevante para su verdadero pensamiento (M. Heidegger), bien porque Nietzsche es un pensador antipolítico (W. Kaufmann), bien porque contradice el núcleo de su pensamiento (M. Warren) o, simplemente, por omisión (G. Deleuze), no parece que la política puede ocupar lugar alguno dentro de su trabajo filosófico. Quizá sea conveniente, entonces, aportar al menos una razón que justifique una lectura política de Nietzsche. Para ello acudiremos a la obra que, aparentemente, está más alejada de estos problemas: al *Zarathustra*.

Zarathustra es el *alter ego* de Nietzsche. En él proyecta sus experiencias y sus fantasías, y le sirve como portavoz de sus pensamientos. Zarathustra es el rey de las alturas. La montaña es su medio natural y el cielo puro su alimento. Allí se producen sus pensamientos más elevados y se le «abren de golpe todas las palabras y los armarios de palabras del ser»<sup>2</sup>; allí su espíritu se transforma en niño, en un santo decir sí. En las escarpadas cumbres, en la soledad de la montaña, el individuo soberano que ha superado la enfermedad que sufre el animal llamado hombre abraza fraternalmente la vida cuando la afirma en su totalidad, con su dolor y placer, su horror y su alegría. El valle queda abajo, no puede haber tratos y componendas con él, pues es el lugar en el que habita el animal de rebaño, el esclavo; es el reino de la enfermedad, el dominio del ideal ascético. El *Übermensch* será un descendiente del ermitaño, y éste es un símbolo del espíritu en el que se produce y se agota la transvaloración y la creación de nuevas tablas de valores. El sentido fundamental de la voluntad de poder está en el interior del espíritu del gran individuo: manifestación suprema de la misma, máxima elevación de la vida, es a su vez el objeto sobre el que ejerce su dominio. La comunidad es la alteridad que amenaza al solitario, la sede de la corrupción, el lugar donde la vida degenera al convertirse en una forma decadente que sólo persigue su autoconservación. La comunidad es la figura de la exterioridad que tritura el sí-mismo y lo convierte en animal de rebaño. En todo caso, sólo como un conventículo de espíritus libres, fundado en la montaña y sin contacto con los pueblos del valle, puede imaginar Zarathustra una organización social compatible con el individuo

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1983, p. 259.

soberano. ¿Qué espacio queda a la política en esta interpretación de *Así habló Zaratustra*? Evidentemente, ninguno.

Sin embargo, esta interpretación del *Zaratustra* es insuficiente. Pasa por alto algunos detalles fundamentales del escenario en el que Zaratustra habla y viaja. No hay, en realidad, un abismo entre la montaña y el valle: ambos son indisociables. La elevación sólo puede cobrar sentido desde la superficie, y la superficie desvela su profundidad desde la elevación. Zaratustra no es un eremita. Se ríe de los ermitaños, de aquellos que se retiran de los hombres para dialogar con Dios.<sup>3</sup> Él es un incendiario y un ladrón de almas: lleva su fuego al valle y pretende robar a los pastores los miembros de su grey. No busca una comunidad de santos, sino la creación de un pueblo que haga posible el advenimiento del *Übermensch*.<sup>4</sup> La curación se logra en la montaña, pero la batalla hay que entablarla en el valle. La voluntad de Zaratustra consiste en entregar a los hombres un regalo, aunque esté cargado de veneno para los débiles: por amor a los hombres, un amor purificado de la enfermedad llamada compasión, Zaratustra camina gozoso a su ocaso. «*¡Sea el Übermensch el sentido de la tierra!*»<sup>5</sup>, dice Nietzsche, y la tierra comprende tanto la altura de la montaña como la depresión del valle. Las andanzas de Zaratustra comienzan bajando de la montaña y terminan cuando anuncia su último descenso, una vez que el «signo» ha llegado<sup>6</sup>. No se conforma con el aire gélido y la compañía de sus animales; finalmente, cuando llega su hora, tiene que descender una vez más hacia los hombres. Así como el héroe del conocimiento de Platón tiene que regresar a la caverna después de ascender al luminoso mundo de las ideas, con el fin de llevar la luz a las tinieblas, sin reparar en medios y arriesgando su vida, del mismo modo Zaratustra cumple con su destino, como Prometeo, llevando el fuego a los hombres que habitan en el valle. Zaratustra no es un profeta, y no quiere discípulos que le sigan; tampoco aspira a ser un líder político, pero quiere congregar a su alrededor guerrilleros que socaven el viejo orden debilitado, del cual son sus herederos y superadores, y se conviertan en el catalizador que desencadene la reacción que transforme en su totalidad la vida y el mundo del hombre. *En su totalidad*, es decir: proveer también los medios que son necesarios para que un nuevo tipo de hombre alcance la hegemonía, para que aquellos que encarnan o pueden encarnar la manifestación afirmativa de la voluntad de poder logren la supremacía. Y la política, en su dimensión teórica y práctica, es uno de esos medios *imprescindibles* para que Dionisos reine de nuevo y de un modo más perfecto en la tierra.

En su calidad de medio tiene la política su espacio irreductible en el pensamiento de Nietzsche. Aquí encuentra su justificación una interpretación política de la obra de este filósofo. La vida humana no consigue su redención en la política, en una organización político-social que cumpla y satisfaga las aspiraciones del hombre. Pero sin la política, la redención anhelada por Nietzsche no tendría lugar y se convertiría en un idealismo de saldo. Difícilmente se puede captar la radicalidad y el alcance del proyecto filosófico de Nietzsche si se ignora su

<sup>3</sup> Cfr. F. Nietzsche, *op. cit.*, pp. 32-34.

<sup>4</sup> Cfr. F. Nietzsche, *op. cit.* p. 122.

<sup>5</sup> Cfr. F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 34.

<sup>6</sup> Cfr. F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 273 y pp. 430-433.

pensamiento político. Ya sean el genio, el espíritu libre o el *Übermensch* los fines por los que hay que combatir, la batalla ha de librarse, si se quiere lograr la victoria, en todos los terrenos en los que se desarrolla la vida del hombre. Sin los intestinos no puede vivir el espíritu. Dionisos no puede gobernar el mundo sin las estructuras sociales y políticas que aseguren su existencia. Es un error politizar la filosofía de Nietzsche, pero también lo es despolitizarla, como si el espíritu, flotando en el aire y manteniéndose a sí mismo, lograra mediante una extraña pirueta la creación de un nuevo tipo de hombre. Para Nietzsche, la pregunta fundamental de una política trágica, que dota de contenido a la «gran política», es la siguiente: ¿qué orden y qué principios políticos resultarán del predominio de una voluntad afirmativa y, a su vez, garantizarán y reproducirán la hegemonía de la misma?

## II

«La vida misma es esencialmente apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación»<sup>7</sup>. Y esto es así porque la vida, como nos dice Nietzsche pocas líneas después, «es cabalmente voluntad de poder»<sup>8</sup>. Tampoco la vida humana escapa a esta ley de hierro. Sus ejemplares más «puros», más compasivos, más piadosos, más filántropos, más desinteresados, más amantes de la «justicia», obedecen, por caminos tortuosos, a este impulso fundamental de lo viviente. La metafísica de artista de sus primeras obras, que bascula sobre otro concepto de voluntad, en ningún momento ignora este componente brutal de la existencia: «¡ay de la funesta curiosidad que, por una vez, pudiese mirar desde el cuarto de la conciencia hacia afuera y hacia abajo a través de una hendidura, y entonces barruntase que el ser humano descansa sobre lo despiadado, lo codicioso, lo insaciable y lo asesino en la indiferencia de su ignorancia y que, por así decirlo, está pendiente en sueños del lomo de un tigre»<sup>9</sup>. La hermosura de la rosa no debe ocultarnos la lucha por la existencia del rosal, que la hace posible. El Nietzsche ilustrado, o positivista, del periodo intermedio se entrega a una campaña de desenmascaramiento de la moral, la metafísica y la religión. Utiliza el bisturí de la ciencia para descubrir el interior de la infecta cueva donde se fabrican los ideales. Empleando las armas de la razón, saca a la luz los mecanismos nada o poco racionales que gobiernan el mundo y la vida humana. El despliegue de la racionalidad en todos los órdenes destruye el mito: también los mitos que impulsaron a la Ilustración, incluido el más importante de ellos, el mito de la diosa razón. El psicólogo genial, que ya no cree en el genio, representa mejor que ningún otro ilustrado la consumación de la dialéctica de la Ilustración. Restadas las mentiras, el saldo resultante es el mejor purgante para toda suerte de idealismo: egoísmo, autoconservación, afán de dominio, lucha por el poder. Lo mejor que ha dado la humanidad proviene de lo peor, y a ello tendrá que recurrir si no quiere ser des-

<sup>7</sup> F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 221-222.

<sup>8</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 222.

<sup>9</sup> F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Trad. Joan B. Llinares y Germán Meléndez Acuña. Barcelona, Ediciones Península, 1988, p. 47.

bancado. No es de extrañar, pues, que a este ilustrado decimonónico le repugnen los ídolos que la Ilustración alumbró en su origen: «*Al siglo XVIII hay que agradecer todo lo que nuestro siglo XIX ha penado y padecido: el fanatismo moral, la feminización del sentimiento en beneficio de los débiles, los oprimidos y los que sufren, el resentimiento contra toda clase de privilegiados, la creencia en el 'progreso', en el fetiche llamado 'humanidad'...*»<sup>10</sup>.

Estas breves incursiones en el *corpus* nietzscheano pretenden resaltar una de las constantes de su pensamiento, que nos dice que en el seno de la vida anidan las múltiples figuras de lo negativo, y que se la traiciona cuando se pretende extirparlas. De la negación de lo negativo no resulta ninguna afirmación que provenga de la salud. Esta dialéctica del resentimiento es hostil a la vida, o dicho con más exactitud: es una estrategia de la vida misma, de una vida enferma, diseñada para lograr su conservación, reproducción y predominio.<sup>11</sup> El espíritu trágico, animado por una voluntad afirmativa exenta de la negación y a la vez heredera de ella (nihilismo), dice sí a *todo* lo que significa la vida. No pretende erradicar las formas decadentes que le son inherentes; sólo impedir su hegemonía, que permite su propagación. No es pesimista, o no padece el pesimismo de la debilidad;<sup>12</sup> naturalmente, no es optimista. Como tendencia vital caracterizada por la sobreabundancia, es *realista*, es decir, veraz, duro, valiente, «objetivo»; es la antítesis del idealista, o lo que es lo mismo, del mentiroso, del débil, del cobarde. Nietzsche señala a Tucídides y Maquiavelo como dos espíritus afines al suyo «*por la voluntad incondicional de no dejarse embaucar en nada y de ver la razón en la realidad, —no en la 'razón', y menos aún en la 'moral'...*»<sup>13</sup>. El primero no ignora que el bello ideal democrático contenido en «El discurso fúnebre» pronunciado por Pericles a los atenienses y la durísima respuesta de los atenienses a los embajadores de Melos van en el mismo lote; el segundo nos muestra cómo los valores del buen ciudadano y del príncipe son incompatibles con la moral convencional (moral cristiana): el ideal mundano de excelencia contenido en el concepto de *virtù* precisa del conocimiento de las cosas y de los hombres tal *como* son y no como *deberían* ser, y exige acciones que aquella moral convencional califica de malvadas. Ambos son realistas, en el sentido que Nietzsche entiende este término; y ambos son escritores preocupados por asuntos que conciernen sobre todo a la política, lo cual tendría que suscitar algunas reflexiones sobre los planteamientos de Nietzsche que no suelen hacerse. Es muy difícil sostener que sea casual e irrelevante para su filosofía el hecho de que Nietzsche escoja a Tucídides y Maquiavelo como ilustres ejemplos del antiplatonismo defendido por él, y que tal elección no tenga *consecuencias* políticas, así como tampoco lo es su admiración por Julio César y Napoleón, o que, por mucha provocación que se trasluzca en

<sup>10</sup> F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. XII, 10[17]. Se cita de la edición crítica de Colli y Montinari: *Kritische Studienausgabe*, Berlin/New York, dtv/de Gruyter, 1967-77 y 1988. Todas las citas de esta edición son traducciones nuestras.

<sup>11</sup> Cfr. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1983, pp. 139-141.

<sup>12</sup> Cfr. F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, en *Kritische Studienausgabe* (ed. G. Colli y M. Montinari), vol. III, § 370.

<sup>13</sup> F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1982, p. 131.

ello, piense en la figura histórica de Cesar Borgia «*como una especie de Übermensch*»<sup>14</sup>.

### III

El mundo es un caos, no es una máquina, ni un organismo, ni tiene una finalidad, pues lo que le caracteriza es «*la falta de orden, de estructura, de forma, de bondad, de sabiduría y demás esteticismos humanos*»<sup>15</sup>. Lo orgánico en él es una excepción, y la vida inteligente la excepción de las excepciones. La ciencia moderna ha destronado definitivamente al hombre: ni ocupa el lugar central del Universo, ni representa el fin del mismo, ni es la meta del proceso evolutivo, ni se diferencia *esencialmente* de las especies «inferiores» de las que proviene. No cabe para el mundo ninguna justificación, ni siquiera la estética, como pensó en sus primeras obras. Considerarlo como un espectáculo creado por un dios para su deleite, por muy amoral y desprovisto de escrúpulos que sea este dios, es una metafísica de artista «*arbitraria, ociosa, fantasmagórica*»<sup>16</sup>, una proyección antropomórfica que en nada se distingue de las de otras metafísicas y que, como las demás, tiene su más secreta motivación en la enfermedad y el desprecio a la vida. La vida es voluntad de poder, es decir, una caótica pluralidad de fuerzas en constante lucha que generan a partir de sí formas, estructuras y organismos provisionales y en continuo devenir, que persiguen la conservación y el aumento de poder. El hombre, que también «es» voluntad de poder, es pensado por Nietzsche como el animal *no fijado* y el animal *enfermo*. Como animal no fijado, el hombre es el ser que realiza valoraciones, que tasa, mide, crea valores y criterios de valor; es «*el animal tasador en sí*»<sup>17</sup>, que vive fijándose metas y se desarrolla bajo estas formas creadas por él. Como animal enfermo, el tipo de hombre existente hasta ahora, si dejamos de lado la aparición de algunos casos afortunados, de esos ejemplares aislados que no han *determinado* el curso de la civilización occidental, es una especie que ha crecido y se ha reproducido bajo el horizonte del ideal ascético. La tierra es el «astro *auténticamente* ascético»<sup>18</sup>. Este ideal, que ha configurado aquello que se llama hombre, que se ha erigido en el verdadero educador del género humano, es un sistema de valores producido por una voluntad enferma, la *voluntad de nada*, la manifestación negativa de la voluntad de poder, que ha logrado el predominio socavando las verdaderas fuentes de la vida misma. Todo lo humano ha sido impregnado por el ideal ascético, siendo el tipo de hombre hegemónico el descendiente de la violencia que ha ejercido este ideal sobre la vida y la existencia humana: «*La vida misma es para mí instinto de crecimiento, de*

<sup>14</sup> F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1982, p. 111.

<sup>15</sup> F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, en *Kritische Studienausgabe* (ed. G. Colli y M. Montinari), vol. III, § 109. (La traducción es nuestra).

<sup>16</sup> F. Nietzsche, «Ensayo de autocrítica», en *El nacimiento de la tragedia*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1981, pp. 31-32.

<sup>17</sup> F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1983, p. 80.

<sup>18</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 136.

*duración, de acumulación de fuerzas, de poder: donde falta la voluntad de poder hay decadencia. Mi aseveración es que a todos los valores supremos de la humanidad les falta esa voluntad, —que son valores de decadencia, valores nihilistas los que, con los nombres más santos, ejercen el dominio»*<sup>19</sup>.

¿Cómo es posible que la voluntad afirmativa se imponga en la tierra? ¿Cómo se puede invertir la tendencia hacia el incremento de la enfermedad, hacia el en pequeñecimiento del hombre, hacia la temible posibilidad del «último hombre»<sup>20</sup>? ¿Qué hay que hacer para que impere el contra-ideal del ideal ascético, para que *efectivamente* triunfe el tipo humano que encarne los ideales producidos por la fortaleza y la gran salud? Nietzsche piensa que los tiempos están maduros para que lleven a cabo la transvaloración aquellos que *puedan* hacerlo, pues la historia del ideal ascético, la lógica de la negación (nihilismo) que ha dirigido con mano férrea el curso de la civilización, ha producido a su vez las condiciones de su *autosuperación*, que empiezan a vislumbrarse en los signos de su época. Se resquebraja el imperio del ideal ascético: la muerte de Dios se hace visible en todas partes, en su sustitución por nuevos ídolos, en el nihilismo del adivino, retrato fiel de Schopenhauer, en la aparición en el horizonte del peligro de la regresión del tipo hombre que significa el último hombre. Por primera vez se da la posibilidad de crear las condiciones que aseguren la duración en el tiempo de la hegemonía de un tipo humano superior, de una nueva voluntad, de una nueva interpretación producida por la salud y garante del predominio de la misma. Pero esto no es suficiente. El problema para Nietzsche consiste en *realizar* esa posibilidad preñada de futuro, que tendrá que luchar a muerte con otras posibilidades de las que nada podrá esperar la excelencia humana. La producción de este tipo humano superior no descansa en la historia, pues el *Übermensch* no es la finalidad objetiva que preside y dirige el curso del proceso histórico: ni en éste ni en ningún otro sentido existe el progreso, o una especie de «racionalidad» en la naturaleza, o un impulso cósmico certero, que garanticen de una forma u otra el triunfo final del *Übermensch*. Tampoco es acertado dejar la marcha de las cosas en manos del azar, como muy bien nos muestra la historia del hombre. Exceptuando ese momento luminoso pero fugaz que supuso la Grecia trágica y esos ejemplares excepcionales y fortuitos cuyo legado ha quedado sepultado por el peso de un desarrollo histórico hostil a su florecimiento, la historia del hombre ha sido protagonizada por la locura, la enfermedad y la degeneración. Peligroso, pues, es ser herederos, aunque en esta herencia que nos traspasa de parte a parte anida la posibilidad de la redención. Cuando la voluntad de poder cobra autoconciencia, se abre la posibilidad de fijar una nueva meta para la humanidad y de proveer los medios precisos para su cumplimiento. Se trata, entonces, de poner por primera vez la racionalidad al servicio de la vida con el propósito de reconstruir la línea ascendente de la misma, quebrando la preeminencia de su trayectoria descendente; se trata, en definitiva, de utilizar todos los recursos que tiene el hombre a su disposición para erigir un orden en el que lo superior, las manifesta-

<sup>19</sup> F. Nietzsche, *El anticristo*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1983, p. 30.

<sup>20</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1983, pp. 38-40.

ciones supremas de la vida, llámense genio, espíritu libre o *Übermensch*, encuentre las condiciones óptimas para su supervivencia y hegemonía.

A grandes rasgos, ésta es la trastienda filosófica de la que brota una política trágica. Sobre este fondo, que lo demanda, ha de proyectarse el pensamiento político de Nietzsche, y esta proyección ha de ajustarse a tres presupuestos que condicionan su reflexión política.

En primer lugar, la política y todo lo que representa siempre desempeñan el papel de *instrumento necesario*, nunca de fin. La educación y la política, en este orden, son las herramientas más poderosas para forjar un nuevo tipo de hombre.

En segundo lugar, es una política *realista*: parte del *factum* irreductible del conflicto, de la lucha por la vida y el poder entre los hombres, del substrato horroroso de la existencia. Cualquier creación o logro de la humanidad, por elevados que sean, se encuentran inseparablemente entrelazados con la barbarie, con la explotación, con el sojuzgamiento, con la destrucción. Y esta condición del hombre es insuperable. El pensamiento y la acción políticos deben contar siempre con esta dimensión inextirpable de la vida humana y extraer de ella las oportunas orientaciones prácticas. No es la razón, sino la voluntad (o el poder) quien gobierna los asuntos humanos: éste es el primer conocimiento de una política realista.

En tercer lugar, es una *biopolítica*, es decir, una política al servicio de un concepto de vida del cual recibe su justificación. Un concepto que también es un ideal, un valor, una norma suprema: hay que preservar y potenciar la vida sana frente a la enferma, lo que, en términos humanos, significa que hay que otorgar la supremacía a los mejores, al tipo superior de hombre que forman estos individuos excepcionales, en el cual la vida alcanza su elevación suprema.

#### IV

Si hay un rasgo característico de la máscara política de Dionisos, éste es el aristocratismo. La política trágica es, por encima de todo, aristocrática. ¿Qué es el aristocratismo, un concepto que, sobrepasando la esfera de la política, tiene también un sentido político? En ningún lugar Nietzsche nos lo dice mejor que en *Más allá del bien y del mal*:

*Toda elevación del tipo «hombre» ha sido hasta ahora obra de una sociedad aristocrática —y así lo seguirá siendo siempre: la cual es una sociedad que cree en una larga escala de jerarquía y de diferencia de valor entre un hombre y otro hombre y que, en cierto sentido, necesita de la esclavitud. Sin el pathos de la distancia, tal como éste surge de la inveterada diferencia entre los estamentos, de la permanente mirada a lo lejos y hacia abajo dirigida por la clase dominante sobre los súbditos e instrumentos, y de su ejercitación, asimismo permanente, en el obedecer y el mandar, en el mantener a los otros subyugados y distanciados, no podría surgir tampoco en modo alguno aquel otro pathos misterioso, aquel deseo de ampliar constantemente la distancia dentro del alma misma, la elaboración de estados siempre más elevados, más raros, más lejanos, más amplios, más abarcadores, en una palabra, justamente la elevación del tipo*



«hombre», la continua «auto-superación del hombre», para emplear en sentido sobremoral una fórmula moral.<sup>21</sup>

Repárese, antes que nada, en una idea de esta cita: la ligazón indisoluble entre una forma específica de organización social y un determinado tipo de hombre dominante. Sin una no hay otro, y viceversa. No se puede ignorar su interdependencia. El ideal aristocrático de Nietzsche es integral, pues afecta a todos los órdenes de la existencia humana. Concebido de manera distinta a lo largo de su obra en lo que concierne a los atributos que definen la aristocracia y a los presupuestos filosóficos en los que se funda esta determinación, el aristocratismo defendido por Nietzsche mantiene en todo momento su dimensión *holista*: sin el cuerpo social, ningún espíritu se forma y se mantiene en la existencia; sin el espíritu, el cuerpo social es una masa amorfa. Saber, moral, educación y política han de estar formados por este ideal, que pretende configurar la totalidad de lo humano. Es verdad que para Nietzsche el mundo gira silenciosamente en torno al creador de valores y no alrededor del ágora o del mercado; pero si éstos no se plasman en las relaciones sociales y en las instituciones políticas, tanto el creador como su creación se marchitarán inmediatamente. Asimismo, sin el soporte y el apoyo de un orden político-social, ningún tipo humano, ni superior ni inferior, puede echar raíces y perdurar en el tiempo. Ya en sus primeros escritos, Nietzsche era plenamente consciente de esto cuando afirmaba que la fuerza de lo político se le mostraba «*como una garantía de que esta serie de genios individuales tenga continuidad y de que el suelo a partir del cual sólo ellos pueden crecer no sea despedazado por los terremotos y no sea inhibida su fertilidad*»<sup>22</sup>. Y también al final de su obra, mucho más si cabe, pues percibía con inquietud que era una necesidad apremiante para su época crear las condiciones que hicieran posible la auto-superación del hombre. Valga en este sentido, como ilustración, el apunte contenido en este fragmento póstumo: «*El problema de la vida como voluntad de poder. (Predominio actual de sentimientos sociales de valor comprensibles y utilizables: se trata de la producción de una infraestructura sobre la que finalmente llegue a ser posible una especie más fuerte). Regla de los fuertes: poder vivir bajo apreciaciones de valor invertidas y quererlas eternamente de nuevo. Estado y sociedad como infraestructura: punto de vista económico mundial, educación como adiestramiento*»<sup>23</sup>.

«Pathos de la distancia» y «jerarquía» son los conceptos fundamentales del aristocratismo de Nietzsche y de su política aristocrática. Ambos remiten al punto cardinal de su concepción aristocrática: *la desigualdad entre los hombres en todos los sentidos como criterio supremo de valoración*. En el Zarathustra llama «tarántulas» a los predicadores de la igualdad. Su voluntad de igualdad es esencialmente voluntad de venganza contra la vida: la envenenan, pretendiendo extirpar de su seno a sus manifestaciones más excelentes. Existen varias especies de tarántulas. Una es religiosa y dice que todos los hombres son iguales ante la ley de Dios. Otra es moral y suele tener en un concepto de humanidad el funda-

<sup>21</sup> F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 219.

<sup>22</sup> F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, en *Kritische Studienausgabe* (ed. G. Colli y M. Montinari), vol. VII, 7[121].

<sup>23</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, vol. XII, 9[1].

mento de la validez universal de los principios y los valores morales, estableciendo de este modo la unidad moral del género humano. En esta especie, las más peligrosas son aquellas que inyectan a sus víctimas el veneno llamado «compasión». Y una tercera es política, dedicándose a difundir por todos los rincones de la tierra la igualdad de derechos y a promover la democracia. Frente a todas ellas Nietzsche proclama una y otra vez su idea general de justicia: «*Con estos predicadores de la igualdad no quiero ser yo mezclado ni confundido. Pues a mí la justicia me dice así: 'los hombres no son iguales'*»<sup>24</sup>.

Ser aristócrata significa creer en la diferencia de rango. El *pathos* de la distancia distingue al aristócrata. El rasgo esencial de su estilo es la afirmación de la diferencia, que consiste en sentir, pensar y valorar desde un punto de vista entrenado en la producción continua de distancias y situado en las alturas. En la medida que la diferencia remite siempre al valor, al *pathos* de la distancia le es inherente la institución de jerarquías de todo tipo y en todos los ámbitos de la vida del hombre: «*el abismo entre unos hombres y otros, entre unos estamentos y otros, la multiplicidad de los tipos, la voluntad de ser uno mismo, de destacarse —eso que yo llamo el pathos de la distancia, es propio de toda época fuerte*»<sup>25</sup>. La jerarquía establece un orden de prelación entre las diferencias, que se distribuyen de acuerdo con la determinación de fines y de medios, de lo superior y de lo inferior, de lo alto y de lo bajo, de lo fuerte y de lo débil, de lo sano y de lo enfermo, de lo que *debe* ser señor y lo que *debe* ser esclavo. El método genealógico es un refinado instrumento del espíritu superior que permite discriminar entre los fenómenos, captar las diferencias entre ellos y entre las fuerzas que los constituyen, y ordenarlos jerárquicamente, pues toda comprensión de la diferencia, de hecho todo conocimiento, es al mismo tiempo una asignación de valor o, lo que es lo mismo, la imposición de una jerarquía. Aplicada a la moral, la genealogía significa una crítica de los valores morales que implica tanto el conocimiento de su procedencia como la determinación del valor de los mismos, es decir, del lugar que ocupan dentro de una jerarquía cuyo criterio fundamental es para Nietzsche la «vida»<sup>26</sup>. En sí misma, desde un punto de vista puramente formal, la genealogía es una epistemología aristocrática: afirma la diferencia instaurando jerarquías. Y esta perspectiva aristocrática que define *espiritualmente* a un tipo humano que se afirma a sí mismo, produce diferencias de valor cada vez mayores e instituye nuevas jerarquías, sólo es posible en sociedades aristocráticas, es decir, en sociedades cuya estructura no sólo produce el *pathos* de la distancia, sino que, reforzadas y reorganizadas de un modo *consciente* mediante la aplicación sistemática de los principios que emanan de ese *pathos*, asegurarán la reproducción, el crecimiento y la supremacía de un tipo humano superior. Aunque para Nietzsche es una regla derivar la preeminencia política de la anímica, como nos dice expresamente en *La genealogía de la moral*<sup>27</sup>, la hegemonía real de la segunda requiere necesariamente la existencia de la primera.

<sup>24</sup> F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Universal, 1983, p. 153.

<sup>25</sup> F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1982, p. 113.

<sup>26</sup> F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1983, p. 23.

<sup>27</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 36.

El referente político del aristocratismo de Nietzsche supone implantar la diferencia de rango entre los espíritus, entre los tipos humanos, al cuerpo social. La solución del enigma contenido en la palabra «hombre» exige transferir del espíritu al orden político-social la noción de jerarquía. Si no fuera así, no podría alcanzarse la meta a la que Nietzsche aspiraba: si se quiere el fin, se han de procurar los medios.

Para evitar confusiones, es aconsejable empezar precisando lo que *no* es su política aristocrática. Ésta no consiste en la defensa de una de las tres formas de gobierno que desde Aristóteles ha manejado la teoría política. Excepto la democracia, cualquier régimen político puede ser compatible en principio con su ideal político. Para su política aristocrática, es secundario el número de los que forman parte del cuerpo gobernante o el hecho de que sean los «mejores» los titulares del poder, y en ningún caso esta concepción política tiene como fin el bien común. Lo primordial de su política estriba en el hecho de que se gobierne en todo momento *en favor* de la supremacía de un tipo superior de hombre, no en quiénes ni en cuántos gobiernen. Y este gobierno en beneficio de los que encarnan la línea ascendente de la vida no tiene otro fin, ante el cual todo lo demás queda rebajado a la condición de instrumento, que la promoción de la vida excelente en sus ejemplares excepcionales y más dotados, y no en cualquiera de los valores que determinen el bien común o el bien público, que no es más, a los ojos de Nietzsche, que una palabra vacía que sirve de cobertura ideológica a cualquier clase de relaciones de dominio: «*La cobardía y la mala conciencia de la mayor parte de los soberanos han inventado el Estado y la frase 'bien public'.* *El hombre justo ha manipulado siempre el bien público como un medio para cualquier meta*»<sup>28</sup>.

Tampoco el aristocratismo de Nietzsche debe ser confundido con dos planteamientos con los que se le suele asociar: por un lado, las concepciones aristocráticas pre-modernas; por otro, las modernas teorías elitistas. Su pensamiento político, como su filosofía, apunta al futuro, y es precisamente la preeminencia de este momento temporal, ya sea rellenado por una nueva *tragische Daseinform* creada por el genio o por un indefinido *Übermensch* que tendrá que ser forjado por una nueva raza de señores, lo que impide la identificación de las ideas políticas de Nietzsche con otras que forman parte de la historia del hombre que se pretende superar.

La obra de Nietzsche no está hechizada por el mito de la Edad de oro. Aunque alabe la vida de algunos de los grandes hombres que ha producido la historia o épocas como la Grecia trágica y el Renacimiento, en ningún caso pretende volver al pasado o repetirlo en su tiempo. La tradición ha perdido la fuerza para modelar la vida de su época. Sus vástagos tardíos, en la medida en que dependen de las fuerzas agotadas del pasado, no tienen futuro. El hilo invisible de la tradición, que encadena los acontecimientos dándoles un sentido, se ha roto y no puede ser unido de nuevo. En todo caso, se trata de reinventar una tradición que

<sup>28</sup> F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, en *Kritische Studienausgabe* (ed. G. Colli y M. Montinari), vol. XI, 25[261].

pueda albergar un verdadero futuro.<sup>29</sup> Con la retirada del mundo del viejo dios, también se esfuma el viejo mundo y la vieja nobleza. Su concepto de aristocracia nada tiene que ver con la antigua y periclitada nobleza de sangre, porque el nacimiento ya no ofrece ninguna garantía de excelencia ni, por lo tanto, proporciona un fundamento a las prerrogativas de esta clase. La sangre del viejo aristócrata está corrompida y sólo puede esperarse degeneración de su herencia. Únicamente podrá ser aceptada de nuevo la cuna como aquello que distingue al aristócrata cuando ésta sea preparada *artificialmente* mediante los procedimientos aportados por la educación (*Erziehung*), según el joven Nietzsche, o por el adiestramiento (*Züchtung*), según el maduro. La misión del aristocratismo político de Nietzsche tiene como fin crear una nueva nobleza que «*escriba de nuevo en tablas nuevas la palabra 'noble'*»<sup>30</sup>.

El aristocratismo político de Nietzsche también se encuentra muy alejado de las teorías elitistas que se formulan dentro del marco de la sociedad de masas y la democracia liberal, y de aquéllas que se vinculan a modelos políticos de corte autoritario, pues pocas relaciones de semejanza se pueden establecer entre paisajes teóricos o filosóficos tan distintos. Las ideas y los valores que sustentan la política aristocrática de Nietzsche son extraños a las de los teóricos modernos del elitismo, ya se localicen en lugares próximos al fascismo, al marxismo-leninismo o al liberalismo. Es verdad que todas comparten el desprecio por la masa y el aprecio por la minoría. Sin embargo, la idea de aristocracia de Nietzsche nada tiene que ver con el concepto de élite acuñado por estas teorías: ni con la élite política de los «neomaquiavélicos» (Pareto, Mosca y Michels), ni con las vanguardias revolucionarias, ni con las élites dominantes en la sociedad burguesa, cuyo poder se basa en la riqueza, ni con una *intelligentsia* formada por científicos e ingenieros sociales (Mannheim), ni con una especie de aristocracia de la sociedad civil basada en el mérito y el trabajo. En la medida en que todas estas teorías descansan en los presupuestos que delimitan el horizonte de la modernidad, sus concepciones elitistas no son equivalentes, aunque puedan coincidir en algún aspecto, al concepto de aristocracia de Nietzsche y, consecuentemente, a su política aristocrática.

La aristocracia pensada por Nietzsche no se caracteriza, distinguiéndose de otros grupos, por el nacimiento, el poder político, la riqueza o el mérito. Puede poseer estos rasgos, pero estas características no determinan su verdadero ser. La impronta esencial de su aristocracia es, por decirlo de algún modo, «metafísica», porque aristócrata es aquél que ha sido «elegido» por la vida, el ejemplar excepcional en el que la vida alcanza en un momento determinado su máxima elevación. El culto al genio practicado por el joven Nietzsche ilustra perfectamente esta idea, emparentada, salvando por supuesto las distancias, con el dogma de la predestinación de algunas iglesias protestantes: el genio es intemporal porque su origen es metafísico, lo que significa que la genialidad distintiva de los individuos excepcionales que componen la aristocracia espiritual es un don otorgado por la Voluntad artista (vida) a alguna de sus «criaturas» para lograr mediante

<sup>29</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1983, pp. 275-276.

<sup>30</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 281.

ellas su redención suprema en la apariencia. Posteriormente, abandonada la metafísica de artista, los individuos llamados a constituir lo que Nietzsche denomina «nueva, prodigiosa aristocracia», «raza de señores», «futuros señores de la tierra», «legisladores del futuro», «casta dominante» o «tipo superior», expresiones que funcionan como sinónimos en sus últimos escritos, que son los individuos que no sólo pueden, sino que *deben* ejercer el dominio, reciben su salud, su excelencia y sus dones de la vida (voluntad de poder), siendo también «elegidos» por ella. Aunque pueden corromperse, sólo aquéllos a quienes se les otorga la salud pueden aspirar a la abundancia y a la plenitud, y en ningún caso los que han recibido en el juego de la vida las cartas de la enfermedad y la debilidad. De igual manera, el tipo humano medio, el hombre común, el ser genérico, nunca podrá convertirse en la verdadera individualidad que significa el genio. El destino distingue a los pocos, a esa minoría selecta entre la que se distribuye el exiguo patrimonio de excelencia que contiene la vida. *Amor fati*, la fórmula nietzscheana «para expresar la grandeza del hombre»<sup>31</sup>, significa precisamente querer esa distinción del destino y actuar de un modo sistemático en todos los ámbitos de la vida humana para que la diferencia (jerarquía) prevalezca, pues tal acción es el único medio efectivo para comprobar quiénes son los elegidos. La condición aristocrática y lo que de ella se deriva quedan perfectamente resumidos en el lema pindárico que Nietzsche invoca tantas veces: *llega a ser lo que eres*.

## VI

El centro de gravedad del aristocratismo político de Nietzsche se encuentra en una ley fundamental que emana de la vida. Esta ley fundamental es principio de todo derecho y criterio último de justicia. No sólo hay que naturalizar la moral, también hay que naturalizar la política, ordenándola de acuerdo con un derecho que proviene de la vida. Esta ordenación convierte la política en biopolítica, en lo que Nietzsche denomina la «gran política». Este derecho que brota de la vida, o más bien de un concepto ideal de la misma, un derecho que, a falta de mejores palabras, denominamos *derecho vital*, ocupa el mismo lugar y cumple la misma función respecto al ordenamiento jurídico positivo que tiene el derecho natural: es *distinto* al derecho positivo y *superior* a él, en el sentido de que sus normas son de rango supremo y de que, por lo tanto, todas las demás leyes se subordinan a ellas. La vida nos aporta la medida de lo bueno y de lo malo, y también de lo justo y de lo injusto. La vida, para Nietzsche, se erige en el criterio que permite establecer una jerarquía entre sistemas morales y políticos, porque determina la diferencia de rango entre los tipos humanos que crean esos sistemas para su conservación y predominio. Tales sistemas son interpretaciones: su valor se deriva del valor de aquéllos a los que sirven.

¿Cómo nos habla la justicia desde la óptica de la vida? Diciéndonos que justo es todo lo que permite y garantiza que lo superior prevalezca y que lo inferior quede sometido. Justo es la jerarquía correcta de la vida, aquella que impulsa su

<sup>31</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 54.

continuo movimiento de autosuperación. ¿Qué es lo superior? El individuo excepcional, encarnación de un tipo elevado de hombre que debe ser protegido y promovido. No es difícil adivinar la traducción política de este planteamiento: por un lado, el poder y la autoridad remiten al tipo superior de hombre, pues su supremacía es la finalidad de cualquier organización político-social; por otro, la desigualdad se constituye como principio de todo derecho: derechos iguales para los que son iguales y desiguales para los que son desiguales, lo que implica que el genio, la casta superior, la raza de señores, o como quiera que Nietzsche determine su ideal aristocrático, son portadores de *todos* los privilegios necesarios para su hegemonía. La única prerrogativa del resto, de la inmensa mayoría, consiste en servir a aquéllos pocos en los que la vida alcanza su elevación suprema. Ya en «El Estado griego» Nietzsche nos lo deja claro: «*cada hombre, con toda su actividad, tiene tanta dignidad en tanto en cuanto sea, consciente o inconscientemente, un instrumento del genio; de lo que ha de extraerse inmediatamente la consecuencia ética de que el 'hombre en sí', el hombre absoluto, no tiene dignidad, ni derechos, ni deberes: sólo como un ser completamente determinado al servicio de fines inconscientes puede el hombre justificar su existencia*»<sup>32</sup>. En su última época, ya arrinconado el ideal del genio, utiliza un lenguaje político similar, aunque los fines a los que debe servir la política sean otros: «*La religión es pensada como una continuación y profundización de la doctrina política fundamental, que siempre es la doctrina de los derechos desiguales, de la necesidad de una construcción social con superiores e inferiores, con los que mandan y obedecen*»<sup>33</sup>.

Autoridad y jerarquía son los conceptos que definen el pensamiento político de Nietzsche. Como principios, se derivan de su idea de justicia y le permiten establecer las condiciones que ha de satisfacer cualquier organización político-social que pueda calificarse de justa, esto es, *aquella que cumple con el cometido señalado por su concepción de la vida*: la hegemonía del tipo superior de hombre, de aquél que representa la salud, la fortaleza, la abundancia, la veracidad, la afirmación, el poder de autosuperación..., del tipo que porta todos los signos de la línea ascendente de la vida. Protegerlo, servirlo y promoverlo es el fin de la gran política y de toda política justa. Nietzsche nos dice que su pensamiento demanda con urgencia «*producir otra vez la jerarquía en la época del sufragio universal, es decir, donde todos tienen derecho a juzgar a todos y a todo*»<sup>34</sup>. Se puede afirmar que en esta cita está condensado su ideario político, cuyos valores supremos se enfrentan a los principios políticos de lo que denomina «*ilustración democrática*»<sup>35</sup>, un movimiento arrollador en el mundo occidental de su época, que procede del corrompido linaje del cristianismo y que, aunque inevitable, requiere un cambio de dirección. Autoridad y jerarquía forman parte del contra-ideal que Nietzsche opone a la libertad y la igualdad, los valores fundamentales en los que se sustentan las modalidades de la ideología política moderna.

<sup>32</sup> F. Nietzsche, «El Estado griego», en *Kritische Studienausgabe* (ed. G. Colli y M. Montinari), vol. I, p. 776.

<sup>33</sup> F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, en *Kritische Studienausgabe* (ed. G. Colli y M. Montinari), vol. XII, 3[13].

<sup>34</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, vol. XI, 26[9].

<sup>35</sup> F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 19.

La libertad fue el tesoro perseguido por las revoluciones políticas del siglo XVIII. Propugnaban los derechos y las libertades fundamentales frente a cualquier imposición irracional y la libertad política frente a la tiranía. Había que destruir una sociedad estamental basada en el privilegio y el poder arbitrario del monarca. El siglo XIX significó la realización paulatina de ese ideal revolucionario, aunque tal realización supusiera inevitablemente la adulteración de su pureza y una depreciación variable de su valor original. La consolidación institucional de este tesoro devaluado llamado libertad consistió en la creación y la expansión por todo el «mundo civilizado» de la democracia liberal.

Para Nietzsche, la democracia, cualquiera que sea su modalidad, es «*la forma de una decadencia del Estado, de una degeneración de la raza, de un predominio de los malogrados*»<sup>36</sup>. La democracia es el gobierno de los mediocres, de un tipo inferior de hombre; es también un poderoso instrumento de nivelación, empujamiento y embrutecimiento del hombre europeo; es, en definitiva, una increíble conjuración instintiva «*en beneficio de la conservación y elevación de todo lo débil, lo desanimado, lo fracasado, lo mediocre, lo malogrado a medias...*»<sup>37</sup>. Y la mayoría de las veces que Nietzsche se refiere (siempre negativamente) a la democracia, lo que tiene en mente es la democracia liberal de su tiempo. De hecho, una gran cantidad de sus críticas concretas a principios e instituciones políticas corresponden a principios e instituciones característicos de la democracia liberal: desde la crítica que hace en «El Estado griego» a la primacía de la sociedad civil y a la atrofia de la esfera política consecuente con ella,<sup>38</sup> hasta los numerosos ataques posteriores a los partidos políticos, al parlamentarismo, a la opinión pública, al sufragio universal, a los derechos del hombre, al individualismo, etc. El principio de autoridad y la organización política autoritaria que Nietzsche defiende son aspectos principales del modelo político que opone a la democracia liberal y a sus fundamentos teóricos, así como una crítica radical a las ideas modernas o, utilizando una expresión afortunada de K. Löwith, al «*mundo cristiano-burgués*»<sup>39</sup>. En consecuencia, para señalar algunas de las características del modelo político autoritario de Nietzsche, que nunca se preocupó de exponer en detalle, el mejor camino —una vía indirecta— que podemos tomar consiste en derivarlas de las múltiples críticas que hace a la democracia liberal. Destacaremos tres de ellas, que afectan a los principios teóricos de esta organización política.

En primer lugar, el poder y la acción del gobierno no tienen otro límite que la finalidad a la que deben servir: la supremacía del tipo superior de hombre. El gobierno limitado, un atributo esencial de la democracia liberal, es para Nietzsche un *obstáculo* que ha de ser derribado, si se quiere esa supremacía. Todos aquéllos que no pertenezcan a ese tipo superior, es decir, la inmensa mayoría, carecen de garantías jurídicas que limiten el alcance del poder del gobierno ejerci-

<sup>36</sup> F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, en *Kritische Studienausgabe* (ed. G. Colli y M. Montinari), vol. XI, 34[146].

<sup>37</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, vol. XII, 2[13].

<sup>38</sup> F. Nietzsche, «El Estado griego», en *Kritische Studienausgabe* (ed. G. Colli y M. Montinari), vol. I, p. 772.

<sup>39</sup> K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche*. Trad. Emilio Estiú. Buenos Aires, Sudamericana, 1974, p. 247.

do sobre ellos, no habiendo una barrera legal que proteja un espacio compuesto por libertades y derechos fundamentales en el que el poder político no pueda interferir. Naturalmente, en este orden político el ciudadano se convierte en un súbdito a disposición de aquel tipo superior que, ya sea gobernando él mismo, como en el caso de la «raza de señores» o la «nueva aristocracia» de las que habla en sus últimas épocas, ya sean otros los que gobiernan en su favor y en la promoción de sus intereses, como en el caso del genio en sus primeros textos, se beneficia de un poder *absoluto* (lo que no quiere decir que sea *arbitrario*), es decir, no sometido a ningún ordenamiento jurídico positivo, pues es el fundamento de todo derecho. Como súbdito, carece de lo que Isaiah Berlin denomina «libertad negativa»<sup>40</sup>; como «*especie igualada*», este hombre inferior encuentra su justificación cuando se pone «*al servicio de un tipo superior, soberano, que pueda sostenerse en ella y entonces elevarse sobre ella para el cumplimiento de su misión*»<sup>41</sup>.

En segundo lugar, en el sistema político pensado por Nietzsche no hay cabida para la libertad política. Por libertad política se entiende aquí la participación de los ciudadanos, en el grado y la forma que sea, en los asuntos públicos y en los procesos en los que se toman las decisiones políticas. Ni los súbditos eligen al gobierno directa o indirectamente, ni tienen prerrogativas para controlar al ejecutivo, ni influyen en las actividades políticas y en la dirección del Estado o de una «*formación de dominio más amplia*» adecuada a su «gran política» capaz de instaurar un gobierno sobre la tierra. El poder político se concentra en su totalidad en las manos del tipo superior de hombre o en un cuerpo gobernante que actúa por delegación. Sólo su voluntad legisla y sólo él tiene responsabilidades políticas, pues únicamente de esta manera se puede controlar y dirigir la organización político-social de acuerdo con la meta que tiene que cumplir: «*No sólo consiste en gobernar la misión de una raza de señores, sino también en crear una raza con una esfera vital propia, que posea un excedente de fuerza para la belleza, la valentía, la cultura, los modales hasta en lo más espiritual; una raza afirmativa que tiene el derecho de permitirse cualquier gran lujo...*»<sup>42</sup>.

En tercer y último lugar, el portador de la soberanía no es el pueblo o la nación, sino el tipo superior de hombre, la nueva aristocracia anhelada por Nietzsche. El titular del poder no es el conjunto de ciudadanos que hacen uso de él directamente o que delegan su ejercicio en los representantes por ellos elegidos, sino la «raza de señores». De su poder emana la ley, expresión de la voluntad concentrada de este tipo superior; y en ella reside la autoridad, que no proviene de Dios, ni de un pacto con el pueblo, ni de un contrato entre individuos que deciden someterse a su poder, sino de la vida. La soberanía del tipo superior de hombre y la aceptación de su autoridad son los fines de toda verdadera política, cuyo único proyecto se encuentra muy bien resumido en lo que sigue:

*En adelante se darán condiciones previas más favorables que todavía no se han dado para la creación de formaciones de dominio más amplias. Y ni siquiera esto es lo*

<sup>40</sup> Cfr. Isaiah Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Trad. Belén Urrutia, Julio Bayón y Natalia Rodríguez. Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 191-200.

<sup>41</sup> F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, en *Kritische Studienausgabe* (ed. G. Colli y M. Montinari), vol. XII, 9[153].

<sup>42</sup> *Ibid.*



más importante: lo más importante es hacer posible la formación de alianzas de estirpes internacionales que tengan el cometido de criar una raza de señores, los futuros «señores de la tierra», una nueva y formidable aristocracia construida sobre la más dura autolegislación, en la que se otorgue una duración de milenios a la voluntad de tiranos-filósofos y tiranos-artistas, una especie superior de hombres, los cuales, gracias a la supremacía de su querer, saber, riqueza e influencia, se sirven, como si fuera su instrumento más flexible y adecuado, de la Europa democrática para tener en sus manos el destino de la tierra, para esculpir, como artistas, al hombre mismo.<sup>43</sup>

## VIII

El concepto de jerarquía es el otro pilar en el que se sostiene el aristocratism político de Nietzsche: fundamenta un orden jurídico-político y una estructura social caracterizados por la desigualdad entre los hombres. Si el principio de autoridad se enfrenta al concepto moderno de libertad tanto en su vertiente puramente negativa (independencia) como en aquélla vinculada con el desarrollo del ideal democrático (participación), el de jerarquía hace lo propio con el de igualdad, tomado en el sentido de *isonomía* y de igualdad de derechos. Además de diferencia de valor entre los hombres, jerarquía significa una sociedad que reposa sobre el sólido y firme pedestal de una serie de privilegios y prerrogativas disfrutados por unos pocos a expensas de la gran mayoría. Desde *El nacimiento de la tragedia* esta idea nunca abandona a Nietzsche: «*Me parece espantoso sacrificar la cultura por amar una fórmula. ¿Dónde son iguales los hombres? ¿Dónde son libres? Nosotros destruimos la fraternidad, es decir, la compasión profunda para ellos y para nosotros, por cuanto que nos sentimos llamados a vivir a expensas de otros. Nos engañamos intencionadamente sobre lo espantoso que subyace en las cosas*»<sup>44</sup>.

El principio de jerarquía implica un orden de rango que básicamente divide a los hombres en dos grupos: los que mandan y los que obedecen, los que poseen derechos y los que carecen de ellos, los ociosos y los que trabajan, los «señores» y los «esclavos»; en definitiva, el tipo superior de hombre, que tiene valor en sí mismo, y el resto, los inferiores, meros subalternos cuyo valor estriba en ser instrumentos de la continua elevación del tipo superior. Lo esencial de una aristocracia buena y sana consiste en la aceptación, con buena conciencia, del «sacrificio de un sinnúmero de hombres, los cuales, por causa de ella, tienen que ser rebajados y disminuidos hasta convertirse en hombres incompletos, en esclavos, en instrumentos»<sup>45</sup>; y en tener la convicción fundamental de que «a la sociedad misma no le es lícito existir para la sociedad misma, sino sólo como infraestructura y andamiaje, apoyándose sobre los cuales una especie selecta de seres sea capaz de elevarse hacia su tarea superior y, en general, hacia un ser superior»<sup>46</sup>.

Hablando en términos políticos, un orden jerárquico representa la desigual-

<sup>43</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, vol. XII, 2[57].

<sup>44</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, vol. VII, 7[5].

<sup>45</sup> F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 221.

<sup>46</sup> *Ibid.*

dad de los individuos ante la ley, la quiebra del principio de igualdad jurídica. Frente a un régimen igualitario desde un punto de vista jurídico, un régimen basado en el principio de jerarquía desbancan el imperio de la ley, si comprendemos tal dominio como el poder al que se someten todos los ciudadanos y que distribuye equitativamente entre ellos derechos y obligaciones. El orden jerárquico prescribe la desigualdad entre los hombres, lo que significa tanto la dominación política del tipo superior sobre los inferiores como el hecho de que los derechos y deberes del individuo no los posee en calidad de tal, sino que dependen de la pertenencia a un tipo u otro y de las funciones que tienen que desempeñar en la sociedad por dicha pertenencia.

En términos sociales, este orden jerárquico significa una férrea división de la sociedad en «estamentos», en «razas», en «castas», en «tipos», entre los que no debe existir ninguna comunicación y cuya única relación es la subordinación de los inferiores, que forman la base extensa de la pirámide social, al tipo superior colocado en su cúspide. Significa, también, la subordinación de la sociedad al Estado o a la organización política supranacional en la que Nietzsche está pensando cuando alude a la unidad política de Europa y a esas formaciones de dominio más amplias: el poder político tutela a la sociedad en el sentido de proteger, reforzar y dirigir el proceso social de tal modo que se convierta en la infraestructura que necesita la futura raza de señores. Para Nietzsche, una organización político-social aristocrática exige la supeditación de la economía a la política, pues sólo así es posible utilizar racionalmente los recursos generados por la sociedad en aras de la potenciación del tipo superior de hombre. Es comprensible, entonces, que Nietzsche rechace por nocivo el *laissez faire*;<sup>47</sup> que se burle de la moral y la política del tendero como principio rector de la sociedad;<sup>48</sup> que denuncie la adoración de sus contemporáneos a ese nuevo ídolo llamado *mercado autorregulador*: «Lo que combato es el optimismo económico. Parece como si con los gastos crecientes de todos también tenga necesariamente que aumentar el beneficio de todos. Me parece que ocurre lo contrario: los gastos de todos suman pérdidas globales. El hombre se convierte en un ser más pequeño, de modo que ya no se sabe, en resumidas cuentas, para qué ha servido este ingente proceso»;<sup>49</sup> y que tampoco admita cualquier intervención del poder político en la economía que tenga un fin que no sea la creación de las condiciones materiales propicias para el desarrollo del tipo superior: cualquier variante del socialismo persigue para Nietzsche la entronización máxima del animal de rebaño. Liberalismo y socialismo coinciden al otorgar la primacía a los valores económicos, a la sociedad y su bienestar; no se interesan por lo fundamental, por el tipo excepcional al que debe servir la totalidad de la sociedad: «Los ideales del animal de rebaño llegan hoy a su apogeo como la suprema posición de valor de la 'sociedad'. Se intenta dar a esta posición un valor cósmico, incluso metafísico. Contra ella yo defiende el aristocratismo»<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, en *Kritische Studienausgabe* (ed. G. Colli y M. Montinari), vol. I, p. 344.

<sup>48</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1983, pp. 289-290.

<sup>49</sup> F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, en *Kritische Studienausgabe* (ed. G. Colli y M. Montinari), vol. XII, 10 [17].

<sup>50</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, vol. XIII, 11 [140].

En el ámbito de la sociedad, el orden jerárquico implica la explotación de la mayoría en beneficio del tipo superior de hombre. A esta explotación, que puede adoptar muchas formas, Nietzsche la llama *esclavitud*. La defensa de la esclavitud es otra constante en su pensamiento. El esclavo es una figura necesaria en su política aristocrática. Sin esclavos no es posible la edificación de una gran cultura: éste es el precio que ha de pagarse *siempre* para que el genio pueda crear y cumplir su cometido. Las palabras del joven Nietzsche no dejan lugar a duda: «*Para que exista el fundamento de un gran desarrollo artístico, la inmensa mayoría tiene que ser sometida, mediante la esclavitud, al servicio de una minoría, tomando como criterio su necesidad individual, más allá de la necesidad de vivir*»<sup>51</sup>. También para el Nietzsche maduro el tipo superior de hombre, que ha de aprovechar la riqueza generada por el capitalismo industrial, precisa para su crecimiento «*un maximum de explotación del hombre*»<sup>52</sup>, y sólo así la explotación, una invariante de la vida humana, adquiere un sentido. Ahora bien, cuando Nietzsche habla de implantar de nuevo la institución de la esclavitud, no está pensando en la esclavitud del mundo antiguo. Se trata de utilizar el movimiento imparable de nivelación y empequeñecimiento que genera la democracia y la transformación social sin precedentes producida por el capitalismo y la revolución industrial en la época moderna para construir las condiciones que permitan la hegemonía y un crecimiento hasta entonces impensable del tipo superior de hombre. Un nuevo esclavo para una nueva nobleza, lo que implica aportar una meta a un proceso ingente, ciclópeo e inevitable, que, dejado a su propia inercia, significa un fenómeno de decadencia a gran escala. En cualquier caso, entiéndase de una forma u otra esta idea de la esclavitud, al menos significa una cosa: que la explotación económica y la desigualdad social es un elemento estructural de la sociedad aristocrática que defiende Nietzsche.

<sup>51</sup> F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, en *Kritische Studienausgabe* (ed. G. Colli y M. Montinari), vol. VII, 10[1].

<sup>52</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, vol. XII, 10[17].